Buddhistisches Leben und Denken

Herausgegeben vom Verlag des Buddhistischen Holzhauses Berlin-Frohnau, Edelhofdamm 60

Jahrgang X Heft 3 Okt./Dezember 2483 / 1939

V 56,53

Das Feuer

(Samyutta-Nikāya Bd. V, S. 112)

(1. Ort Sāvatthi.)

2. Da nun begaben sich viele Mönche zur Morgenzeit, nachdem sie sich angekleidet und Obergewand und Almosenschale genommen hatten, nach Sāvatthi auf den Almosengang.

3. Da nun kam diesen Mönchen der Gedanke: „Zu früh ist es noch, um nach Sāvatthi auf den Almosengang zu gehen. Sollten wir uns nicht zu einem Mönchsheim von Pilgern anderer Orden begeben?"

4. Da nun begaben sich jene Mönche zu einem Mönchsheim von Pilgern anderer Orden. Dort angelangt, begrüßten sie sich freundlich mit diesen Pilgern anderer Orden und ließen sich nach den üblichen freundlichen Begrüßungsworten seitwärts nieder. Zu diesen seitwärts sitzenden Mönchen sprachen jene Pilger anderer Orden so:

5. „Der Büßer Gotama, ihr Brüder, zeigt den Schülern die Lehre so: ‚Da müßt ihr, Mönche, nach Aufgeben der fünf Hemmungen, die den Geist beflecken und das Wissen schwächen, die sieben Glieder der Erwachung*) wirklichkeitsgemäß entwickeln!' Auch wir, ihr Brüder, zeigen den Schülern die Lehre so: ‚Da müßt ihr, Brüder, nach Aufgeben der fünf Hemmungen, die den Geist beflecken und das Wissen schwächen, die sieben Glieder der Erwachung wirklichkeitsgemäß entwickeln.' Da kommt uns, ihr Brüder, der Gedanke: Was ist der Unterschied, was die Besonderheit, was die Verschiedenheit zwischen dem Büßer Gotama und

*) Verinnerung (sati), Lehrerwägung (dhammavicaya), Tatkraft (viriya), Freudigkeit (pīti), Beruhigung (passaddhi), Vertiefung (samādhi), Gleichmut (upekhā).

uns, sowohl was die Unterweisung in der Lehre selber wie den Lehrgang betrifft?"

6. Da nun lobten diese Mönche weder die Rede jener Pilger anderer Orden noch tadelten sie sie; ohne zu loben, ohne zu tadeln, erhoben sie sich von ihrem Sitz und gingen fort: „Beim Erhabenen werden wir den Sinn dieser Rede verstehen."

7. Da nun, nachdem diese Mönche den Almosengang in Sāvatthi beendet hatten, nach dem Mahle, vom Almosengang zurückgekehrt, begaben sie sich zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßten sie den Erhabenen ehrfurchtsvoll und ließen sich seitwärts nieder.

8.—10. Seitwärts sitzend berichteten nun jene Mönche Wort für Wort das Gespräch, das sie mit den Mönchen anderer Orden geführt hatten. „Da nun, o Herr, haben wir die Rede jener Pilger anderer Orden weder gelobt noch getadelt; ohne zu loben, ohne zu tadeln, haben wir uns von unserem Sitz erhoben und sind fortgegangen: Beim Erhabenen werden wir den Sinn dieser Rede verstehen."

11. „Den Pilgern anderer Orden, ihr Mönche, die so sprechen, würde folgendermaßen zu antworten sein: ‚Zu einer Zeit, ihr Brüder, wo der Geist träge ist, für welche Glieder der Erwachung ist dann nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung; für welche Glieder der Erwachung ist dann die (rechte) Zeit zur Entwicklung? Zu einer Zeit aber, ihr Brüder, wo der Geist erregt ist, für welche Glieder der Erwachung ist dann nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung; für welche Glieder der Erwachung ist dann die (rechte) Zeit zur Entwicklung?‘ Solche Frage, ihr Mönche, werden die Pilger anderer Orden eben nicht befriedigend beantworten, ja sie werden sogar in Verwirrung geraten.

12. „Und warum? Wie das so ist, ihr Mönche, bei einer Sache, die man nicht beherrscht. Nicht sehe ich, ihr Mönche, den in der Welt samt Götterwelt, samt Mārawelt, samt Brahmawelt, samt dem Volk der Büßer und Brahmanen, der Götter und Menschen, der mit der Beantwortung dieser Fragen den Geist befriedigen könnte, ausgenommen den Vollendeten oder einen Schüler des Vollendeten oder aber einen, der es von da gehört hat."

I. Nicht Zeit.

13. „Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo der Geist träge ist, da ist nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Beruhigung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Vertiefung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes des Gleichmuts. Und warum? Der träge Geist ist durch diese Zustände schwerlich anzuregen."

14. „Gleich als wenn, ihr Mönche, ein Mann ein schwaches Feuer anfachen wollte, der würfe da feuchtes Gras, feuchten Kuhdung und feuchtes Holz hinein, richtete einen Wasserstrahl darauf und würfe Erde hinein. Wäre dieser Mann wohl imstande, das schwache Feuer anzufachen?" — „Nein, o Herr." — „Ebenso, ihr Mönche, zu einer Zeit, wo der Geist träge ist, da ist nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Beruhigung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Vertiefung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes des Gleichmuts. Und warum? Der träge Geist, ihr Mönche, ist durch diese Zustände schwerlich anzuregen."

II. Zeit.

15. „Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo der Geist träge ist, da ist die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Lehrerwägung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Tatkraft, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Freudigkeit. Und warum? Der träge Geist ist durch diese Zustände wohl anzuregen."

16. „Gleich als wenn, ihr Mönche, ein Mann ein schwaches Feuer anfachen wollte, der würfe da trockenes Gras, trockenen Kuhdung und trockenes Holz hinein, bliese mit dem Mund Luft darauf und würfe keine Erde hinein. Wäre dieser Mann wohl imstande, das schwache Feuer anzufachen?" — „Ja, o Herr." — „Ebenso, ihr Mönche, zu einer Zeit, wo der Geist träge ist, da ist die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Lehrerwägung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Tatkraft, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Freudigkeit. Und warum? Der träge Geist, ihr Mönche, ist durch diese Zustände wohl anzuregen.

III. Nicht Zeit.

17. „Zu einer Zeit, ihr Mönche, wo der Geist erregt ist, da ist nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Lehrerwägung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Tatkraft, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Freudigkeit. Und warum? Der erregte Geist ist durch diese Zustände schwerlich zu beruhigen.

18. „Gleich als wenn, ihr Mönche, ein Mann einen mächtigen Feuerbrand löschen wollte, der würfe da trockenes Gras, trockenen Kuhdung und trockenes Holz hinein, bliese mit dem Mund Luft darauf und würfe keine Erde hinein. Wäre dieser Mann wohl imstande, den mächtigen Feuerbrand zu löschen?" — „Nein, o Herr." — „Ebenso, ihr Mönche, zu einer Zeit, wo der Geist

erregt ist, da ist nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Lehrerwägung, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Tatkraft, nicht die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Freudigkeit. Und warum? Der erregte Geist ist durch diese Zustände schwerlich zu beruhigen."

IV. Zeit.

19. „Zu welcher Zeit, ihr Mönche, der Geist erregt ist, da ist die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Beruhigung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Vertiefung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes des Gleichmuts. Und warum? Der erregte Geist, ihr Mönche, ist durch diese Zustände wohl zu beruhigen."

20. „Gleich als wenn, ihr Mönche, ein Mann einen mächtigen Feuerbrand löschen wollte, der würfe da feuchtes Gras, feuchten Kuhdung und feuchtes Holz hinein, richtete einen Wasserstrahl darauf und würfe Erde hinein. Wäre dieser Mann wohl imstande, den mächtigen Feuerbrand zu löschen?" — „Ja, o Herr." — „Ebenso, ihr Mönche, zu einer Zeit, wo der Geist erregt ist, da ist die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Beruhigung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes der Vertiefung, die (rechte) Zeit zur Entwicklung des Erwachungsgliedes des Gleichmuts. Und warum? Der erregte Geist, ihr Mönche, ist durch diese Zustände wohl zu beruhigen."

21. „Die Verinnerung, jedoch, ihr Mönche, ist zu jeder Zeit nützlich, sage ich euch."

Aus Udāna

(Kap. IV, 1.)

(Es wird berichtet, daß damals der ehrwürdige Meghiya des Erhabenen Besorger war und mit ihm zusammen am Cālika-Berge lebte. Als der ehrwürdige Meghiya eines Tages auf dem Almosengang einen schönen Mangohain erblickte, kam ihm der Wunsch, sich dahin zurückzuziehen, um sich „der Anstrengung" zu widmen. Er erbat vom Erhabenen die Erlaubnis. Dieser vertröstete ihn auf eine spätere Zeit, wenn noch ein anderer Mönch hinzugekommen wäre. Der ehrwürdige Meghiya wiederholte seine Bitte noch zweimal mit der Begründung, daß für den Erhabenen ja „nichts mehr zu tun sei", wohl aber für ihn, um die Erlösung vom Leiden zu erlangen. Darauf willigte der Erhabene ein, und Meghiya begab sich in den Mangohain, setzte sich an

den Fuß eines Baumes und begann seine Übung der Sammlung. Sie gelang ihm aber nicht, sondern es tauchten häufig Gedanken der Lust, des Übelwollens und der Gewalttätigkeit auf. Sehr erstaunt darüber, daß ihm, der aus Vertrauen aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinausgezogen sei, Derartiges zustoße, kehrte er zum Erhabenen zurück und berichtete ihm sein Erlebnis. Der Erhabene erwiderte:)

„Für die noch nicht zur Reife gelangte Gemütsbefreiung, Meghiya, dienen fünf Dinge zur Reifung: 1. Da hat ein Mönch Umgang mit Guten, verkehrt mit Guten. 2. Er ist zuchtbeflissen, wohl behütet lebt er im Schutz der Ordensregeln, stets am Guten sich weidend, auch bei kleinen Verfehlungen voll Einsicht in ihre Gefährlichkeit übt er sich ernsthaft in den Übungen. 3. Ein ernstes Gespräch, welches das Gemüt befreit, das einzig zum Überdrüssigwerden, zur Entsüchtigung, zum Aufhören, zur Beruhigung, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum Verlöschen führt, nämlich ein Gespräch über das Wunschlossein, über die Zufriedenheit, über die Einsamkeit, über das Ungeselligsein, über das Krafteinsetzen, über Zucht, über Vertiefung, über Wissen, über Befreiung, über Wissenseinsicht bei der Befreiung, ein solches Gespräch führt er ohne Mühe, ohne Anstrengung, ohne Beschwer. 4. Er müht sich entschlossen um das Abtun der unguten Dinge und um die Erlangung der guten Dinge, standhaft, tatkräftig, die mit den guten Dingen verbundene Last wirft er nicht ab. 5. Er ist weise, er ist begabt mit dem Wissen vom Entstehen und Vergehen, dem edlen, zum Überdrüssigwerden, zur vollständigen Versiegung des Leidens führenden.

„Von dem Mönch, der Umgang mit Guten, Freundschaft mit Guten, Verkehr mit Guten pflegt, ist zu erwarten, daß er zuchtvoll sein wird, wohlbehütet im Schutz der Ordensregeln lebt, stets am Guten sich weidend, auch bei kleinen Verfehlungen voll Einsicht in ihre Gefährlichkeit sich ernsthaft in den Übungen übt. Von dem Mönch, der Umgang mit Guten, Freundschaft mit Guten, Verkehr mit Guten pflegt, ist zu erwarten, daß er ein solches Gespräch ohne Mühe, ohne Anstrengung, ohne Beschwer führt: ein ernstes Gespräch, welches das Gemüt befreit, das einzig zum Überdrüssigwerden, zur Entsüchtung, zum Aufhören, zur Beruhigung, zur Erkenntnis, zur Erwachung, zum Verlöschen führt, nämlich ein Gespräch über das Wunschlossein, über die Zufriedenheit, über die Einsamkeit, über das Ungeselligsein, über das Krafteinsetzen, über Zucht, über Vertiefung, über Wissen, über Befreiung, über Wissenseinsicht bei der Befreiung. Von dem Mönch, der Umgang mit Guten, Freundschaft mit Guten, Verkehr mit Guten pflegt, ist zu erwarten, daß er sich

entschlossen um das Abtun der unguten Dinge und um die Erlangung der guten Dinge mühen wird, standhaft, tatkräftig, daß er die mit den guten Dingen verbundene Last nicht abwirft. Von dem Mönch, der Umgang mit Guten, Freundschaft mit Guten, Verkehr mit Guten pflegt, ist zu erwarten, daß er weise sein wird, begabt mit dem Wissen vom Entstehen und Vergehen, dem edlen, zum Überdrüssigwerden zur vollständigen Versiegung des Leidens führenden. Der Mönch, Meghiya, der in diesen fünf Dingen feststeht, muß weiterhin vier Dinge entwickeln: er muß die Betrachtung des Unreinen entwickeln zum Abtun der Gier; er muß die Güte entwickeln zum Abtun des Übelwollens; er muß die Verinnerung bei der Ein- und Ausatmung entwickeln zur Vernichtung der Gedanken(regungen); er muß die Wahrnehmung der Vergänglichkeit entwickeln zur Ausrottung des Ich-Dünkels. Dem, der die Vergänglichkeit wahrnimmt, befestigt sich die Wahrnehmung des Nichtselbst. Wer das Nichtselbst wahrnimmt, den Ich-Dünkel ausrottet, erreicht schon in diesem Dasein das Verlöschen." Da nun tat der Erhabene, den Sinn hiervon erkennend, bei dieser Gelegenheit den feierlichen Ausspruch:*)

„Niedre Gedanken, feinere Gedanken,
Die auf den Geist eindringend ihn erregen,
Wer die Gedanken nicht durchschaut, läuft weiter,
Im Geist verwirrt, von Daseinsform zu Dasein.
Der Eifrige jedoch, der sie durchschaut hat,
Beherrscht voll Einsicht die Gedankenregung.
Die in den Geist erregend dringenden Gedanken
Hat der Erwachte restlos überwunden."

Krishnamurti

Veranlassung zu dieser Betrachtung gibt ein Brief, den wir Ende vor. Jhrs. von einem unserer Leser erhielten. Darin heißt es:

Ich kann mich nicht entsinnen, in den von Ihnen und Dr. Dahlke herausgegebenen Schriften jemals etwas über Krishnamurti gelesen zu haben, obwohl doch sonst vielerlei entgegengesetzte und verwandte Lehren ausführlich besprochen und von der buddhistischen abgegrenzt werden. Die Ähnlichkeit der Ideen Krishnamurtis mit der Lehre des Buddha scheint mir aber von Jahr zu Jahr größer zu werden und nunmehr zu einer Stellungnahme (falls sie noch nicht vorliegt) geradezu herauszufordern. Ist in Ihrer Zeitschrift z. B. das im Stern-Verlag Neubabelsberg im Jahre 1932 erschienene Buch „Krishnamurti" von Suarès besprochen worden? Auch würde eine Besprechung des kürzlich (allerdings im Ausland in englischer Sprache) erschienenen „Authentic Report of Twenty-five Talks given in 1936 by Krishnamurti" naheliegen, heißt es darin doch z. B.: „Jedes lebende Ding

*) Vgl. B. L. u. D., Jahrg. VI/1, S. 6.

ist Kraft, Energie, einzig für sich. Diese Kraft oder Energie schafft ihr eigenes Material, das genannt werden kann Körper, Empfindung, Gedanke oder Bewußtsein. Diese Kraft oder Energie in ihrer selbst-tätigen Entwicklung wird zum Bewußtsein. Aus diesem ergibt sich der ‚Ich'-Prozeß, die ‚Ich'-Bewegung. Dann beginnt der Kreislauf der Schaffung seines eigenen Nichtwissens. Der ‚Ich'-Prozeß beginnt und setzt sich fort in Identifizierung mit seinen eigenen, selbstgeschaffenen Begrenzungen. Das ‚Ich' ist nicht eine besondere Einheit, wie die meisten von uns denken; es ist zugleich die Form der Energie und Energie selbst. Aber diese Kraft in ihrer Entwicklung schafft ihr eigenes Material, und Bewußtsein ist ein Teil davon; und durch die Sinne wird Bewußtsein bekannt als das Individuum. Dieser ‚Ich'-Prozeß ist nicht erst von jetzt, er ist ohne Anfang. Aber durch beständiges Wachsein und Verstehen kann dieser ‚Ich'-Prozeß beendet werden."

An anderer Stelle des gleichen Buches sagt K.:

„Der ‚Ich'-Vorgang ist das Ergebnis des Nichtwissens, und dieses Nichtwissen unterhält sich durch seine eigene Tätigkeit gleich der Flamme, die durch Öl ernährt wird, d. h. der ‚Ich'-Prozeß, die ‚Ich'-Energie, das ‚Ich'-Bewußtsein entspringt aus dem Nichtwissen, und Nichtwissen unterhält sich selbst durch seine eigene, selbst-geschaffene Tätigkeit; es wird gefördert und unterhalten durch seine eigene, selbst-geschaffene Tätigkeit der Sucht und des Verlangens. Dieses Nichtwissen hat keinen Anfang, und die Energie, die es schuf, ist für jedes Individuum einzigartig. Diese Einzigartigkeit wird für das Bewußtsein zur Individualität. Der ‚Ich'-Prozeß ist das Ergebnis dieser Kraft, einzigartig für jedes Individuum, das in seiner Selbstentwicklung sein eigenes Material schafft als Körper, Verständnisvermögen, Bewußtsein, die als das ‚Ich' identifiziert werden."

Schließlich sei noch folgende Stelle angeführt:

„Die meisten von uns haben eine Vorstellung, daß das ‚Ich' ein gesondertes Wesen sei, göttlich, etwas das beständig ist und immer vollendeter wird. Ich stimme damit nicht überein. Das Bewußtsein selbst ist das ‚Ich'. Man kann nicht den ‚Ich'-Vorgang vom Bewußtsein trennen. Es gibt kein ‚Ich', das Erfahrungen sammelt, das getrennt ist von der Erfahrung selbst. Es gibt nur diesen Vorgang, diese Energie, die durch ihre eigenen, selbst-unterhaltenen Wünsche ihre eigenen Begrenzungen schafft. Wenn ihr erkennt, daß es kein ‚Ich' getrennt von der Handlung gibt, daß der Handelnde die Handlung selber ist, dann bildet sich allmählich Vollkommenheit, eine unaussprechliche (wörtlich unergründliche) Seligkeit."

Ist die offensichtliche Verwandtschaft dieser Gedanken mit der Anattalehre des Buddha wirklich nur äußerlich?

Soweit der Brief. Darauf habe ich geantwortet: Wenn wir uns bisher in unserer Zeitschrift nicht mit Krishnamurti befaßt haben, so vor allem aus dem Grunde, weil die mit dem Namen dieses Mannes verbundene Bewegung von Anfang an mit einem außerordentlichen Maß von Reklame in Szene gesetzt worden ist. Die Art, wie Mrs. Besant den jungen Krishnamurti als künftigen Weltmessias anpries, war nichts weniger als angenehm und verurteilte sich für den nachdenklichen Menschen von selbst. Viel Gutes hätten wir dazu nicht sagen können, und nach Möglichkeit vermeiden wir scharfe Kritik und Polemik. Inhaltlich war das, was K. bzw. seine „Urheber" damals brachten, im wesentlichen Theosophie, und über diese hatte Dr. Dahlke schon öfter

geschrieben. Bedauerlich war der Mißbrauch, der von den maßgebenden Persönlichkeiten der theosophischen Bewegung mit dem Kinde getrieben wurde. Krishnamurti hat später Kraft und Takt genug besessen, sich von dem Gängelband der Mrs. Besant zu befreien und die ihm aufgedrängte Welterlöser-Rolle abzulehnen. Das spricht durchaus für ihn.

Was wir später gelegentlich von ihm lasen, Gedichte und kurze Stücke aus seinen Ansprachen, zeigte ebenfalls eine sympathische Persönlichkeit von ernstem und stark sittlichem Streben, aber keinen hervorragenden Denker. Seine Betrachtungen und Anregungen waren wesentlich gefühlsmäßig mit deutlich „transzendentem" Einschlag. Von der Klarheit und Schärfe buddhistischer Einsicht war jedenfalls nichts darin. In den letzten Jahren haben wir keine Gelegenheit mehr gehabt, Schriften K.s zu lesen. Die von Ihnen angeführten Sätze scheinen allerdings auf eine Entwicklung in der Richtung des Buddhismus hinzuweisen. Genaueres könnte man aber erst bei Lesen längerer Stücke erkennen.

Unser Leser hat uns darauf das Buch mit den 25 Vorträgen aus dem Jahre 1936 übersandt. Es ist herausgegeben vom Star Publishing Trust, einem Unternehmen, das in Amerika, England, Indien und Holland Vertretungen hat und offenbar über beträchtliche Geldmittel verfügt. Die Vorträge und Unterredungen fanden in Ojai (Californien), New York, Eddington (Pensylvanien), Ommen (Holland) und Madras (Indien) statt.

Über die äußere Persönlichkeit Krishnamurtis ist noch kurz zu sagen, daß er aus einer armen Brahmanenfamilie stammt, frühzeitig die Aufmerksamkeit der damaligen Leiter der Theosophischen Gesellschaft in Indien, insbesondere der Mrs. Annie Besant erregte, die ihn erziehen ließ und mit außerordentlichem Aufwand an Reklame als künftigen Messias ausrief. Um „die Arbeit der Vorbereitung für den kommenden Weltlehrer zu fördern", wurde im Jahre 1911 der „Orden des Sterns im Osten" von ihr gegründet, dessen Oberhaupt Krishnamurti jahrelang war. Mrs. Besant hatte aber nicht mit der Eigensinnigkeit des Lebens gerechnet, die einen großen Strich durch ihre ehrgeizigen Pläne machte. Krishnamurti sagte sich später nämlich von ihr los und löste einige Zeit darauf auch den „Orden des Sterns" auf. Er hatte schon früh angefangen, Aufsätze und Gedichte zu veröffentlichen. Das älteste, was mir davon vorliegt, ist eine kleine Abhandlung mit dem Titel „Zu Füßen des Meisters". Nach einer Bemerkung in dem kleinen Buch war K. 13 Jahre alt, als er es schrieb. Er selbst sagt im Vorwort: „Dies sind nicht meine Worte, es sind die Worte des Meisters, der sie mich lehrte." Der Inhalt ist ausgesprochene Mystik mit Betonung der Gottidee.

Krishnamurti, der jetzt um die Mitte der dreißig sein mag, hat sich seitdem aber sehr gewandelt. Er ist nüchterner geworden.

Beim Lesen der 25 Reden fällt die häufige Wiederkehr von Formulierungen auf, wie wir sie bereits in dem Brief unseres Lesers sahen: Leben als ein nur dem Einzelnen für sich zugänglicher, einzigartiger Prozeß der Veränderlichkeit auf Grund anfangslosen Nichtwissens, der im Bewußtsein von sich selber den Ichbegriff hervorbringt und damit scheinbar sich mit sich selber identifiziert. Mit diesem falschen Denken entstehen die Gegensätze mit ihren vielfachen Problemen, die zu einer Lösung drängen. Die Lösung sucht der Mensch in Theorien, Lehrmeinungen, bei Autoritäten religiöser, wissenschaftlicher oder anderer Art. Dadurch entstehen ihm aber nur immer neue Begrenzungen und damit Leiden, die ihn auf immer wieder andere Wege treiben und so fort ohne Ende. K. sagt:

„Wie dann sollen wir diese Welt von Widersprüchen, Verwirrungen, Glaubensformen, Dogmen und Forderungen verstehen? Wo sollen wir anfangen? Wenn wir versuchen, diese von irgendeinem andern Gesichtspunkt aus zu verstehen als durch das Verständnis unserer selbst, werden wir nur Zwietracht, Kampf und Haß vermehren. Es sind viele Ursachen, viele Vorgänge in dieser Welt des Entstehens und Vergehens im Gange, und wenn wir versuchen, jeden Vorgang, jede Ursache zu erforschen, so stoßen wir unvermeidlich gegen eine leere Wand, gegen etwas, das keine Erklärung zuläßt; denn jeder Prozeß ist einzigartig in sich. Wenn ihr nun dem Unerklärlichen gegenübersteht, kommt euch der Glaube zu Hilfe und behauptet, daß es einen Gott gebe, daß er uns geschaffen habe und wir seine Werkzeuge seien, daß wir transzendente Wesen mit einer fortdauernden Identität seien. Oder wenn ihr nicht religiös veranlagt seid, versucht ihr dieses Problem durch die Wissenschaft zu lösen. Da verfolgt ihr wieder Ursache auf Ursache, Reaktion auf Reaktion; und obgleich es Wissenschafter gibt, die behaupten, es sei da eine tiefe Intelligenz am Werke, oder die verschiedene Symbole anwenden, um uns das Unerklärliche mitzuteilen, kommt da doch ein Punkt, über den hinaus auch die Wissenschaft nicht gelangen kann; denn sie handelt nur von der Wahrnehmung und Reaktion der Sinne.“ (S. 23.)

Ein andermal sagt K.:

„Ich habe erklärt, daß die Welt aus einzigartigen Kräften ohne einen Anfang besteht, die nicht durch eine höchste Kraft oder durch eine transzendentale ‚einzigartige Kraft (energy) angetrieben wird. Ihr könnt keinen andern Kraftvorgang verstehen, nur den, der seinen Brennpunkt in euch hat, der dieses ‚ihr‘ ist.‘ (S. 143.)

Über das Ich sagt er:

„Das Ich (ego) ist nicht etwas Reales in sich, das gleich dem Wurm, der von Blatt zu Blatt geht, von einer Daseinsform zur andern wandert, Erfahrung sammelt und Weisheit lernt, bis es das Höchste erreicht, das wir uns als Vollendung vorstellen. Dieser Gedanke ist irrig, er ist lediglich eine Meinung und keine Wirklichkeit. Der wirkliche Prozeß des Ich, des Ego kann verstanden werden, wenn man erkennt, wie er in jedem Augenblick durch Nichtwissen, Neigungen, Süchte wiedergebildet (re-formed) und seine Fortdauer wiederhergestellt (re-established) wird“ (S. 82).

Das klingt ganz und gar buddhistisch.

Aus dem Leiden der Welt und ihren Gegensätzen und Verwirrungen kommen wir nach K. nur heraus, wenn wir das erlangen, was er die „Intelligenz", die „schöpferische Intuition" nennt. Ist sie erwacht, dann lösen sich alle Probleme von selber. Wie kommen wir aber dazu? Hören wir Krishnamurti:

„Wie kann man diese Intelligenz, diese schöpferische Intuition erwecken, die die Bedeutung der Wirklichkeit (reality) ohne den Vorgang der Analysis und Logik begreift? Mit Intuition meine ich nicht Wunscherfüllung, was es für die meisten Menschen bedeutet. Wenn Sittlichkeit (morality), was gleichbedeutend ist mit der Beziehung zu den Menschen (relationship), auf Intelligenz und Intuition gegründet ist, dann ist da Reichtum, Fülle und bleibende Schönheit im Leben. Aber wenn wir unser Verhalten und unsere Beziehung zu den Menschen auf industrielle und biologische Notwendigkeiten gründen, so muß das Handeln unser Leben unvermeidlich seicht, zweifelhaft und elend machen. Wir haben die Möglichkeit dieser Intelligenz oder Intuition, aber wie kann sie erweckt werden? Was ist es, das wir tun oder nicht tun müssen, um diese Intelligenz zu erwecken?

„Alle Begierde mit ihrer Furcht muß aufhören, bevor diese schöpferische Intuition da sein kann. Das Aufhören des Wunsches (want) ist nicht das Ergebnis der Verneinung, noch kann der Wunsch durch sorgfältige Analyse wegrationalisiert werden. Das Freisein von Wunsch, seiner Furcht und seinen Illusionen entsteht durch ausdauernde und schweigende Anschauung (perception) ohne die überlegte Auswahl des Wollens. Bei dieser tiefen Beobachtung werdet ihr wahrnehmen, wie der Wunsch Furcht und Täuschung hervorbringt und das Bewußtsein in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auflöst, in das Höhere und Niedere, in die angehäuften Erinnerungen und solche, die erworben werden sollen. So schafft Nichtwissen mit seinen Bedürfnissen, Vorurteilen und seiner Furcht Dualität im Bewußtsein, und aus dieser Dualität ergeben sich die vielen Probleme des Zwanges und des Streites. Aus dieser Dualität ergibt sich der Vorgang der Selbst-Zucht durch die Autorität von Ideal und Gedächtnis, welche die Handlung zwingt und begrenzt und so Enttäuschung hervorbringt. Diese Begrenzung der Handlung schafft natürlich weitere Begrenzungen und bringt so Reibungen und Leiden hervor. So setzt sich das Rad des Nichtwissens, der Furcht, des Vorurteils in Bewegung und verhindert die vollkommene Ausgleichung mit dem Leben. Wo Wunsch ist, da muß auch anhäufendes Gedächtnis sein, dem Selbst-Schutz dienende Berechnungen, welche dem Bewußtsein Zusammenhang und Selbstheit (identification) geben.

„Dieses Bewußtsein mit seiner Teilung und seinem Konflikt schafft für sich selber Begrenzung durch seine eigenen willensmäßigen Handlungen und behauptet so seine eigene Individualität. Es ist in seiner eigenen Schöpfung gefangen, in seiner eigenen Umgebung von dunkler Verwirrung, unaufhörlichem Kampf und Enttäuschung. Wenn ihr schweigend beobachtet ohne das Eingreifen der Auswahl, werdet ihr diesen Prozeß von Nichtwissen und Furcht erkennen. Wenn das Denken wahrnimmt, daß es sein eigenes Nichtwissen und so seine eigene Furcht hervorbringt, dann ist der Anfang der Auswahl-freien Wachheit da. Durch schweigende Beobachtung und tiefe Einsicht, in der es keine Auswahl und damit keinen Konflikt gibt, kommt das Aufhören des Nichtwissens zustande. Es kann nicht durch Verneinung und bloße Verstandesarbeit (rationalization) hervorgebracht werden. Das ist der wahre Vorgang der Erweckung von Intelligenz und Intuition" (S. 119/120).

Über den „Reichtum, die Fülle und Schönheit des Lebens“, diesen Zustand nach der Erweckung der „Intuition“, den K. auch das „Verharrende“ (permanent) und die Wirklichkeit (relativ) nennt, sagt er:

„Die Beschaffenheit (quality) dieser Verharrung (permanency) kann nicht beschrieben werden, noch kann man sie erforschen. Sie tritt ins Dasein mit der Erkenntnis des vergänglichen Ich-Prozesses. Die Wirklichkeit (reality) des Verharrenden kann sich nur ereignen, Platz greifen, kann aber nicht entwickelt (cultivated) werden“ (S. 51). Und weiter: „Wenn wir nun dieses Prozesses (der Selbstschöpfung unserer Begrenzungen usw.) gewahr sind, gewahr, daß wir durch den Wunsch zum Erwerb, zum Besitz einen Willen entwickelt haben, und daß dieser Wille einen fortgesetzten Konflikt, Leiden, Kummer schafft, dann greift ohne bewußte Anstrengung das Verständnis der Wirklichkeit Platz, der Wirklichkeit, die das Verharrende genannt werden kann“ (S. 52). Oder an anderer Stelle:

„Wenn der Geist nicht länger Sicherheit in irgendeiner Form sucht oder Erklärungen verlangt oder sich auf feine Einflüsse verläßt, in diesem Zustand der Schutzlosigkeit (wörtlich: der Nacktheit) da ist das Wirkliche, das Verharrende“ (S. 43).

Man überwindet also das Leiden, die Furcht, die Gegensätze dadurch, daß man die „schöpferische Intuition“ erweckt, und man erweckt die „schöpferische Intuition“ dadurch, daß man das Leiden, die Furcht, die Gegensätze überwindet. Das ist im wesentlichen der Inhalt der im Verhältnis zu ihrem Kerngehalt oft recht weitschweifigen Ausführungen Krishnamurtis. Rein begrifflich betrachtet liegt also auch hier wieder ein Zirkelschluß vor. Das spricht noch nicht gegen den Wirklichkeitsgehalt dieser Ausführungen. K. will keine begriffliche logische Beweisführung geben, kein System lehren, keinen Weg zeigen. All das lehnt er ab und betrachtet es als Zeichen des Fehlens der „schöpferischen Intuition“. Auf die Frage, ob nicht das persönliche Beispiel eines andern von beträchtlicher Bedeutung sei, antwortet er:

„Einem andern folgen führt nie zur Erfüllung. Ein Veilchen kann nie eine Rose werden; aber das Veilchen in sich kann eine vollkommene Blume sein. Während man unsicher ist, sucht man Sicherheit in der Nachahmung eines andern. Das bringt Furcht hervor, woraus sich der Wahn ergibt, man könne Zuflucht und Stütze bei einem andern finden, und es erzeugt die vielen falschen Ideen von Zucht, Meditation und die Selbst-Unterwerfung unter ein Ideal. All dies zeigt nur den Mangel an Verständnis seiner selbst an, die Verewigung des Nichtwissens“ (S. 82).

K. hat richtig erkannt, daß die Wirklichkeit in sich selber ruht oder schwingt, sich in jedem Augenblick völlig in sich selber schließt, und daß der Zugang zur Erkenntnis ihrer, d. h. also zur Wahrheit im tiefsten Sinne, nicht durch bloße Schlußfolgerungen oder Begriffssysteme möglich ist. Deshalb verweist er immer wieder auf die „schöpferische Intuiton“, die sich einstellen soll, wenn man den Leiden und Konflikten nicht ausweicht, sondern sie erträgt, und die Erfüllung der Wünsche nicht erstrebt. Nicht

nur in der Beschreibung des Ich-Prozesses, sondern auch in dieser inneren Haltung kommt er dem erstaunlich nahe, was der Buddha lehrt. Es fällt aber bei seinen Reden und Antworten auf die verschiedensten Fragen noch etwas weiteres auf. Das ist die Eintönigkeit, Abstraktion und Unlebendigkeit, ein Mangel an plastischen Bildern und Vergleichen, wie wir sie in solcher Fülle und oft Drastik in den buddhistischen Lehrreden finden, die dadurch trotz der für unseren Geschmack leicht ermüdenden Wiederholungen doch außerordentlich eindringlich und anschaulich werden.

Liest man Krishnamurtis Reden und Antworten, so ist es unverständlich, was viele Tausende von Menschen immer wieder treibt, an seinen Versammlungen teilzunehmen, große finanzielle Opfer für diese Veranstaltungen zu bringen und weite Reisen zu machen, um ihn persönlich sprechen zu hören und zu sehen. Es muß da noch etwas anderes mitwirken, was wir früher schon einmal als „Zauber der Persönlichkeit" bezeichnet haben, eine begrifflich undefinierbare Wirkung von Mensch zu Mensch.

Dieser „Zauber der Persönlichkeit" kann günstige und ungünstige Wirkungen haben, je nachdem, welche Ziele die „Persönlichkeit" verfolgt, sei es bewußt oder unbewußt. Bei allen Versuchen des Rationalisten, diese Wirkung begrifflich zu fassen, wird das Wesentliche nicht mitgefaßt, so wenig wie von der Wirkung eines Kunstwerks begrifflich-analysierend das Wesentliche mitgefaßt werden kann. Es ist, als wollte man Wasser in einem Siebe tragen. Dennoch ist es nicht unmöglich, diese Wirkung der Persönlichkeit von Mensch zu Mensch bis zu einem gewissen Grade anschaulich zu machen, nämlich durch Analogien. Kann ich auch die Wirkung eines Musikstücks nicht durch begriffliche Formulierungen analysierend herbeiführen, so ist es doch möglich, eine dieser Wirkung ähnliche etwa durch ein Gedicht, einen Roman, ein Gemälde, kurz durch ein Kunstwerk anderer Art annähernd zu erzielen. Und so auch umgekehrt. Nebenbei beruhen auf diesem Zusammenhang alle Opern, Theaterwirkungen usw., d. h. alle Kunst, die die Wirkung der Kunstwerke verschiedener Sinnesbereiche unter einer gemeinsamen Idee zu vereinen sucht.

So auch kann man die Wirkung der Persönlichkeit etwa in einem Roman schildern und bis zu einem gewissen Grade anschaulich machen, oder man kann Vergleiche dafür geben, etwa für die ungewöhnliche Wirkung, die von einem Napoleon ausging, die alltäglichste Wirkung von Mensch zu Mensch in der Beziehung der Geschlechter zueinander als anschaulichen Vergleich heranziehen.

Es gibt eben überall im Weltgeschehen Ähnlichkeiten; aber es gibt keine Gleichheiten, keine Identitäten. Und es ist ein Grundirrtum Krishnamurtis, wenn er behauptet, ein Mensch sei dem andern völlig unähnlich, etwa so wie eine Rose dem Veilchen; und deshalb seien alle Systeme, Zuchtübungen, Anweisungen zu einer bestimmten Lebensführung, Meditationsübungen usw. nicht nur nicht imstande, die „schöpferische Intuition" zu erzeugen, sondern auch vom Übel, weil sie den Menschen in den Bann einer Autorität zwingen und ihn von der Wahrheit abzögen, denn diese könne nur ein jeder in sich selber erkennen.

Nun wissen wir, auch der Buddha hat gelehrt, der Dhamma, die Lehre, sei paccattam veditabbo viññūhi, Weisen einem jeden für sich oder durch sich selber verständlich. Jeder kann es an sich selber erleben, daß er im tiefsten Grunde nur sich selber zugänglich ist als das einzige ihm überhaupt zugängliche Gebiet im großen Weltgeschehen. Und er kann es immer wieder erleben, daß der Vorgang des Sich-Zugänglichwerdens eine fortschreitende Verbeweglichung oder Auflockerung der sogenannten Persönlichkeit darstellt bis zu einem Grade, dessen praktische Wirkung wir einstweilen noch nicht ermessen können, weil wir ihn noch nicht erleben; nur ahnend oder theoretisch können wir sagen, daß er alle Bestrebungen auflöst, die eigene Persönlichkeit zu sichern, mag es sich um materielles oder geistiges Eigentum irgendwelcher Art handeln. Das meint der Buddha, wenn er sagt: „Was es auch immer an Form geben mag, an Empfindung, Wahrnehmung, Begriffsbildungen, Bewußtsein, vergangenem, zukünftigem und gegenwärtigem, innerem und äußerem, grobem und feinem, gemeinem und edlem, fernem und nahem — alle Form, Empfindung, Wahrnehmung, alle Begriffsbildungen, alles Bewußtsein ist eben so wirklichkeitsgemäß mit vollkommener Weisheit anzusehen: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst." Und: „Somit, ihr Mönche, was nicht euer ist, das gebet auf; das wird euch, aufgegeben, für lange Zeit zum Heile, zum Segen gereichen. Und was, ihr Mönche, is nicht euer? Die Form, ihr Mönche, ist nicht euer; die Empfindung, die Wahrnehmung, die Begriffsbildungen, das Bewußtsein ist nicht euer, das gebet auf; das wird euch, aufgegeben, für lange Zeit zum Heile, zum Segen gereichen." (Majjh. 22.)

Aber als vollendeter Kenner der Wirklichkeit hat der Buddha nicht nur die Einzigartigkeit des einzelnen Menschen, des Einzelwesens erkannt und gezeigt, sondern auch die Ähnlichkeit mit anderen. Hierauf gründet sich sein ganzes Lehrtum. Wie sollte auch ohne diese Ähnlichkeit der Menschen unter-

einander nur die geringste Verständigung in den alltäglichsten Dingen möglich sein? Wir kommen später noch darauf zurück.

Wenn nun ein Mensch unserer Zeit angibt, er sei von sich aus zu der Einsicht in die Wesenlosigkeit des anfangslosen Lebensprozesses gekommen und habe sie verwirklicht, so ist das allerdings erstaunlich. Wir kennen bis jetzt nur Menschen unserer Zeit, die vom Buddha darüber belehrt worden sind und die Richtigkeit dieser Belehrung mehr oder weniger klar erkennen, aber von der vollen Verwirklichung noch weit entfernt sind.

Nun sagt Krishnamurti in den hier in Frage stehenden Vorträgen zwar nicht eindeutig, daß er selber frei von allen Sicherungsbestrebungen sei, daß er „vollendet" sei. Einmal sagt er vielmehr: „Wir alle sind in gewissem Maße in Leiden befangen, ob wirtschaftlich, körperlich, psychologisch oder spirituell" (S. 113). Aber es ist nicht ersichtlich, ob das nicht nur eine rhetorische Wendung ist. Anderseits läßt er doch immer wieder durchblicken, daß er die letztmögliche Erkenntnis erreicht und verwirklicht habe. Auf die Frage, ob er selbst ein Vorbild gehabt habe, in dem die Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden war, antwortet er: „Laßt uns nicht fragen, ob irgendein anderer sich befreit hat von Nichtwissen und Zwiespalt" (S. 168). Und unser Briefschreiber sagt:

„Was die Äußerungen Krishnamurtis aus der Zeit vor 1927 betrifft, so dürften diese von geringerem Interesse sein, da K. nach seinen eigenen Angaben erst Anfang 1927 ‚die vollkommene Erfüllung verwirklicht, das Gefühl des Selbst aufgehoben hat'. Daß Krishnamurti damals tatsächlich ein besonderes Erlebnis hatte, bezeugen nicht nur er selber und seine Umgebung, sondern auch seine Reden und Schriften. Diese hatten anfangs (1927) noch nicht den mehr nüchternen Charakter seiner späteren Äußerungen, sondern waren eher der Sang einer großen Liebe und eines überströmenden Glücks."

Eindeutig wird K. dagegen in einem Gespräch aus dem Jahre 1928 (abgedruckt in der Zeitschrift „Der Stern" vom Januar 1929), wo er sagt:

„Viele Jahre lang hatte ich mancherlei Glauben. Ich fragte nie und zog nie den Zweifel herbei, sondern wich ihm lieber aus. Als ich anfing, selbständig zu denken, ließ ich die Autorität keines Menschen mehr gelten. Ich fing an, den Schatten des Zweifels auf alles zu werfen. Auf diese Weise verjagte ich alle Schatten, und ich wurde die Wirklichkeit. Nun bin ich dessen, was mir bleibt, gewiß. Ich habe keine Furcht, denn niemand kann die Wahrheit geben oder hinwegnehmen, die mir gehört. Ihr dürft nicht länger wie Kinder sein, denen man sagen muß, was sie tun sollen. Auf diese Weise findet man die Wahrheit nicht."

Daß Krishnamurti den Buddhismus kennt, darüber ist kein Zweifel. Aber es ist fraglich, ob er ihn aus reinen Quellen kennt oder nur aus theosophisch gefärbten Darstellungen. Er lehnt neben Christus und anderen „Meistern" auch den Buddha als „Autorität" ausdrücklich ab, da es einen Lehrer und einen Weg

zur Erkenntnis nicht gebe. „Schon allein die Behauptung, daß es Wege zur Wahrheit gebe, ist die Verneinung der Wahrheit", sagt er. „Wie kann jemand einen Weg zur Wahrheit zeigen — die keinen Aufenthaltsort hat, die nicht gemessen oder gesucht werden kann?" (S. 167).

Die Frage liegt sehr nahe, mit welcher Berechtigung Krishnamurti unter solchen Umständen auftrete? Er betont allerdings immer wieder, daß er keinesfalls eine Autorität sein, auch keinen Weg zeigen wolle. Er wolle nur dem Einzelnen, dem Individuum zu helfen versuchen, unmittelbar (directly) und einfach zu denken, aber der andere müsse den starken Wunsch nach Erkenntnis haben (S. 153).

Damit wird er zweifellos zum Lehrer und somit auch bis zu einem gewissen Grade zu einer Autorität; denn jeder, der mehr weiß und kann als ein anderer, ist in dieser Hinsicht „Autorität" für den andern, nämlich in dem Sinne, daß er dem andern den Weg zu diesem Wissen und Können zeigen kann. Auch der Buddha hat es abgelehnt, als Autorität schlechthin zu gelten, aber seine Überlegenheit als Lehrer und Wegweiser hat er stets betont. Tatsächlich erkennen Krishnamurti seine Hörer auch als Autorität an, weshalb er sich immer wieder dagegen verwahrt. Gibt es aber überhaupt ein Lehrtum, dann muß es auch eine Methode der Belehrung, d. h. in unserem Falle einen Weg zur Wahrheit geben. Andernfalls treibt man nur leeres Spiel mit dem Wort Lehrer und Lehrtum. Hier ist ein Widerspruch, in dem sich Krishnamurti befindet. So weit ich sehen kann, hat dieser Widerspruch seinen tiefen Grund darin, daß Krishnamurti den Wachstumscharakter des ganzen Weltgeschehens und insbesondere der Lebensvorgänge nicht tief genug erkennt. Er spricht zwar auch oft von Wachstum, behauptet aber, Wachstum sei ein Zeichen der Verstrickung im Leiden auf Grund des Nichtwissens. Die Wahrheit habe kein Wachstum. Sie sei nur ein für allemal da bzw. nicht da und enthülle sich der „schöpferischen Intuition" als die „Fülle des Lebens", die „Verzückung der Wahrheit" (the ecstacy of truth) (S. 148), die „Verzückung des Lebens" (ecstacy of life) (S. 165). Damit hängt auch zusammen, daß Krishnamurti behauptet, sowohl das Streben nach Erwerb wie das Aufgeben sei falsch und führe nicht zur Erkenntnis.

„Wir können verstehen, daß Besitzen, Erwerben Leiden schafft und das Nichtwissen verewigt, daß die Suchtbewegung klare Erkenntnis verhindert... Wenn weder Wunsch noch Nicht-Wunsch da ist, dann ist das Verständnis des Verharrenden da. Diesen feinen Zustand zu verstehen, ist schwer; es erfordert starke und rechte Anstrengung und kann nicht mit den Gegensätzen Aufgeben und Annehmen eingefangen werden" (S. 52).

Hier liegt der Hauptunterschied zwischen Krishnamurtis „Lehre", wenn man so sagen darf, gegen den Willen ihres Urhebers, und dem, was uns der Buddha immer wieder zeigt. Nach Krishnamurti sind Erwerb oder Ergreifen und Loslassen, Aufgeben Gegensätze, die dem Bereich des Irrtums, des Leidens angehören. In Wahrheit sind die beiden begrifflichen Gegensätze, die die Einsicht in die Wirklichkeit verhindern, Sucht nach Genuß und Sucht nach Selbstpeinigung; die eine aus dem blinden Lebensdrang geboren, die andere aus der an sich überlegenen und vornehmen Abwendung von der Gier, jedoch unter dem Druck des Nichtwissens von der restlosen Vergänglichkenit des Lebens, das zu einer der Gier entgegengesetzten, wiederum unedlen Verhaltungsweise treibt. Beide überwindet der „Mittlere Pfad" des „Zweck-freien" Loslassens.

Dieser Pfad stellt durchaus eine Entwicklung dar, ein Wachstum wie alles Leben. Auf ihm vollzieht sich, wie der Buddha sagt, das „Wirken, weder dunkel noch licht mit weder dunkel noch lichter Frucht, das zum Aufhören alles Wirkens führt". Hier sehen wir schließlich auch den großen Unterschied im Endergebnis. Krishnamurti bezeichnet die Wahrheit als „Fülle des Lebens". Dadurch soll das Leiden des Lebens überwunden werden. Hier hat das Leben Leiden als einen Bestandteil, der abgetan werden kann, ohne daß das Leben selbst in seinem Dasein erschüttert wird. Der Buddha dagegen lehrt, daß Leben selber unter allen Umständen Leiden ist. Nach ihm ist Leben und Persönlichkeit gleichbedeutend. Hört die Persönlichkeit auf, die auf Grund anfangslosen Nichtwissen sich immer wieder ins Leben lebt, so hört auch Leben in dieser Einzelform auf, und damit ist das Leiden dieser Einzelform zu Ende. Das Erlebnis eben des Aufhörens der „schöpferischen Kraft" des Lebensdurstes, das ist, wie uns der Buddha lehrt, das Erlebnis vom Aufhören des Leidens und weiter nichts.

Bei Krishnamurti dagegen geht das Leben als „Fülle des Lebens" über das Aufhören der Persönlichkeit hinaus. Das bezeichnen wir eben als „transzendent". So weit ich sehen kann, bleibt also Krishnamurti trotz aller Bemühungen, den Ich-Wahn aufzulösen, und trotz all seiner Erreichungen in einem „Leben an sich", einem „Transzendenten" stecken. Nur ist er sich gedanklich nicht klar darüber. Man muß deshalb annehmen, daß er einer Selbsttäuschung unterliegt. Es ist schwer zu sagen, wie das bei einem so stark durchgeistigten Menschen, wie es Krishnamurti doch wohl ist, möglich sein kann. Es muß aber so sein; denn andernfalls müßte Krishnamurtis „Lehre" mit der des Buddha übereinstimmen. K. müßte also genau wie der Buddha den Edlen

Achtpfad lehren, den Weg der Zucht und Sammlung, und damit eine Entwicklung zur Erkenntnis, was er ausdrücklich ablehnt.

Beim Lesen der Vorträge Krishnamurtis kann ich mich dem Gefühl einer, ich möchte sagen grätenlosen oder quallenartigen Unfaßbarkeit nicht entziehen. Dieser Eindruck beruht nicht nur auf seinem Bestreben, begrifflichen Formulierungen auszuweichen. Den Vorwurf, er weiche begrifflichen Formulierungen aus, hat man dem Buddha auch gemacht, weil er auf die Fragen der Logiker nicht mit einem glatten ja oder nein antwortete, da die Wirklichkeit sich eben nicht in begriffliche Gegensätze einfangen läßt. Der Eindruck bei Krishnamurti hängt besonders damit zusammen, daß er auch jede Aussage über die Fragen: Woher stamme ich? Wohin gehe ich? Wie muß ich mich verhalten? ablehnt, Fragen, die unter allen Umständen beantwortet werden müssen, wenn der Begriff Wahrheit überhaupt einen Sinn hat. Nach seiner ganzen Stellung muß Krishnamurti freilich die Beantwortung dieser Fragen ablehnen, weil für ihn die begriffliche Formulierung als solche schon vom Übel ist. Und hier kommt er noch einmal zum Widerspruch in sich. Denn schließlich müßte er dann folgerichtig überhaupt schweigen. Es ist aber gar nicht so, daß die begriffliche Formulierung als solche schon vom Übel ist und die Erkenntnis verhindert, sondern nur die Festlegung auf ein begriffliches Extrem auf Grund des Nichtwissens vom restlosen Wachstumscharakter des Lebens.

Eine Persönlichkeit wie Krishnamurti ist schwer zu beurteilen. Rationalisten haben ihn von einem Standpunkt aus verurteilt, der ihm nicht gerecht wird. Ich zweifle nicht daran, daß er eine große innere Entwicklung durchgemacht hat. Wohin diese Entwicklung ihn noch führen mag, bleibe dahingestellt. Daß er im Vergleich zu seinen früheren Schriften sich der ursprünglichen Buddhalehre genähert hat, ist sicher. So lange aber das Leben selber in seiner Vergänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit nicht ganz und gar zum Leiden geworden ist, hat auch die Darstellung der Persönlichkeit als eines anfangslosen, aus dem Nichtwissen sich bildenden Prozesses, der aufhören kann, nur äußerliche, symptomatische Bedeutung. Man hat den Eindruck, daß Krishnamurti in der Jugend von der Wucht der Autoritäten erdrückt worden ist. Als Folge davon ist er in das Gegenteil umgeschlagen und lehnt nun jede Autorität ab, auch da, wo sie, wie im Lehrtum berechtigt ist. So schüttet er das Kind mit dem Bade aus. Wenn ich seine Stellung begrifflich formulieren soll, so möchte ich etwas scherzhaft-paradox sagen: Krishnamurtis Stellung ist Nihilismus mit positivem Ausgang. Doch darauf kommt es nicht an. Wenn Krishnamurti sich weiterentwickeln kann, so bleibt nur eine Möglichkeit: die Entwicklung

zum ursprünglichen Buddhismus. Dann müßte er allerdings auch das Leben ganz und gar als vergänglich und damit als Leiden erleben. Ist aber das Leben ganz zum Leiden geworden in seiner ständigen Ergänzungsbedürftigkeit, dann ist der Weg klar: „Wenn er so erkennt, so durchschaut, wird er der Form überdrüssig, der Empfindung, der Wahrnehmung, der Begriffsbildungen, des Bewußtseins überdrüssig. Überdrüssig wird er entsüchtet, durch die Entsüchtung wird er frei. Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein: Vernichtet ist Geburt, ausgelebt das Reinheitsleben, vollbracht die Aufgabe, nichts weiteres auf dieses hier, so erkennt er."

Verehrung ihm, dem Lehrer! K. F.

Briefkasten

Herr E. W. in B. Im Kreise meiner Arbeitskameraden haben sich wieder einmal Meinungsverschiedenheiten ergeben über die richtige Beantwortung der Fragen: 1. Kann der moderne Mensch von heute Religion haben oder religiös sein? 2. Was versteht man unter Religion? Einer meiner Arbeitskameraden spricht erstens jedem modernen Menschen beides ab und zweitens identifiziert er Religion einfach mit Glauben. Diese Anschauung mußte meinen heftigsten Widerspruch erregen, da mir auf Grund der Belehrung durch Dr. Dahlke bekannt ist und auch durchaus einleuchtet, daß jede Religion in dem Bedürfnis besteht, über dieses Dasein hinauszusehen, d. h. nach Zweck und Ziel des Lebens zu forschen. Und soweit ein Mensch dieses Kausalbedürfnis fühlt, ist er doch zweifellos religiös veranlagt. Das wird durch Dr. Dahlke bestätigt: „Religion ist ein Spezialfall des menschlichen Kausalbedürfnisses". Noch präziser ausgelegt in den Erläuterungen zum Mahapadana-Suttanta (Digha-Nik. 14, Kap. II, Abs. 12): „Religion besteht nicht im Gottglauben, sondern in dem Bestreben, über dieses Leben hinauszusehen und die Kraftlinie, von welcher jedes gegenwärtige Dasein einen kleinen Abschnitt zeigt, in ihrem weiteren Verlauf zu verfolgen. Endet dieses Bemühen im Gottglauben, so besagt das nur, daß man die Fortsetzung über dieses Dasein hinaus, die doch notwendig da sein muß, nicht hat finden können und daher wohl oder übel ans Glauben gehen muß. Gottglaube ist durchaus nicht gleichbedeutend mit Religion, sondern ist der mißglückte Versuch zur Religion." Diese Auslegung erscheint mir so klar und richtig; mein Arbeitskamerad behauptet dagegen, Religion wäre der Glaube an ein Metaphysisches. Der moderne Mensch habe keinen Glauben und daher auch keine Religion, wäre überhaupt unreligiös. Aber selbst dann, wenn Religion und Glauben gleichbedeutend wären, dürfte es doch meiner Überzeugung nach auch heute noch eine nicht geringe Anzahl Menschen geben, die sich durchaus willig und aufgeschlossenen Herzens dem Glauben hingeben. Und sollte es nicht auch eine große Anzahl Sucher geben?

Zum Schluß bittet der Briefschreiber uns, Stellung zu nehmen zu den Fragen: 1. Was ist Religion? 2. Kann der moderne Mensch religiös sein bzw. Religion haben? 3. Gibt es eine Religion der Vernunft, oder muß Religion stets Glaubenssache bleiben?

Antwort: Wie sehr oft bei derartigen Auseinandersetzungen ist der Meinungsstreit zum guten Teil ein Streit um Worte. Die Begriffe oder Worte sind als solche nicht ein- für allemal in ihrer Bedeutung festgelegt. Deshalb muß man bei jeder Auseinandersetzung zu bestimmen versuchen, was man mit einem Begriff meint, sonst redet man aneinander vorbei.

Das Wort Religion gehört unserem westlichen Kulturkreis an, der wesentliche Nahrung unter anderem aus „antiken“, d. h. wesentlich griechischen und römischen Elementen gezogen hat. Das Wort Religion selbst ist lateinischen Ursprungs und heißt „Rück-Verbindung“. Das bedeutet in dem Sinne, wie der Begriff Religion hier nun einmal gebraucht wurde und noch wird, „Rück-Verbindung“ mit einem Nicht-Persönlichen, ja geradezu Über-Persönlichen. (Nach Schleiermacher beruht Religion auf einem „schlechthinnigen Gefühl der Abhängigkeit“, nämlich von einem Transzendenten.) Wobei man „persönlich“ dem Sinne nach gleichsetzen kann mit rational, begrifflich-logisch oder „Ich“. Damit ist dann das „Über-Persönliche“ ohne weiteres gleichbedeutend mit dem Transzendenten oder „Gott“. Und da die „Persönlichkeit“, das „Ich“ seinen Ausdruck im rationalen oder logisch-begrifflichen Denken findet, so besteht der Zugang zum Transzendenten eben in einem über-rationalen Weg, dem sogenannten Glauben. Der Begriff Glauben schillert aber in sehr vielen Farben, von dem bloßen „Für-wahr-halten“ von etwas, das der Erfahrung durch die fünf Sinne nicht zugänglich ist, bis zum „lebendigen Glauben“ im Sinne Luthers, der sich erst in der Not des Lebens als vorhanden erweisen muß und dadurch erweist, daß er die innere Not, den Gewissenskonflikt, wirklich überwindet.

Insofern hat Ihr Arbeitskamerad also in der Auslegung des Begriffes Religion recht. Es ist aber kein Zweifel, daß es auch in diesem Sinne heute noch „religiöse“ Menschen gibt. Nur sind sie sehr in der Minderzahl. Ich habe selbst verschiedene solche Menschen kennengelernt. Es hat jedoch den Anschein, als ob die Neigung dazu immer mehr schwindet, wie überhaupt eine große a-religiöse Welle über die ganze Erde zu gehen scheint. Dennoch werden die „gläubigen“ Menschen vermutlich nie ganz schwinden.

Es ist nun immer etwas zweifelhaft, einen für gewisse Lebenskreise geprägten Begriff auf andere Kreise zu übertragen, aus denen er nicht hervorgegangen ist. In Indien gibt es kein genaues Gegenstück zu unserem Wort „Religion“. Dem Sinne nach, soweit man den Sinn überhaupt übertragen kann, entspricht ihm das indische Wort Dhamma oder Dharma, das seiner Herkunft nach aber nicht genau festzulegen ist, denn es ist sehr alt. Meist bringt man es in Zusammenhang mit „tragen“. Der Sinne würde dann sein „Das was trägt“ oder „hält“. Jedenfalls ist es ein außerordentlich vieldeutiges Wort und nicht mit einem einzigen oder auch nur wenigen deutschen Ausdrücken völlig zu umschreiben. Als Gegenstück zu „Religion“ können wir Dhamma vielleicht am einfachsten übersetzen: „Gesetz der Wirklichkeit“.

Wie dieses Gesetz der Wirklichkeit beschaffen sei, das hat indisches Denken in unendlich mannigfacher Weise zu erforschen versucht. Jeder Suchende, jeder Denker stellte auf seine Weise den Inhalt dieses Gesetzes, des Dharma oder Dhamma fest. So ergibt sich die für westliche Auffassung unverständliche Tatsache, daß es auch Auffassungen vom Dhamma gibt, die wir als schlechthin unreligiös ansehen, wie atheistische und schroff materialistische Auffassungen.

So wird Dhamma oder Dharma hier gleichbedeutend mit „Lehre" oder „Lehrmeinung". Die letztmögliche Form des Dhamma aber ist die Buddhalehre, der Buddha-Dhamma. Will man auf sie das westliche Wort Religion anwenden, so kann man es im Sinne von „Rück-Verbindung" an die Nichtselbstheit, die anattatā, auslegen. Das ist dann eine Erweiterung des Begriffes Religion im „wirklichen" Sinne, im Sinne der „Wirklichkeitslehre". Auch hier geht er über das Rationale, die „Person", das „Ich" hinaus in ein Nicht-Rationales, Nicht-Persönliches, Nicht-Ich. Der außerordentlich wichtige Unterschied gegenüber dem vorher erwähnten „transzendenten" Nicht-Rationalen, „Gott", „ewige Seele", ist hier, daß das buddhistische Nicht-Rationale eben nichts weiter ist als nicht rational, nicht-Ich, nichtselbst; es hat nicht die Bedeutung eines Unveränderlichen, wie das Nicht-Rationale im Sinne des Glaubens. Es ist das Geheimnis der Sankhāras, der vor-rationalen Gestaltungskräfte des Lebens. Diese deuten nicht auf eine überrationale Einheit oder gemeinsame Ursache aller Lebewesen hin, sei es im pantheistischen oder im monotheistischen Sinne. Die „Sankhāras" sind das „unbewußte" Spiel des Wirkens, das im einzelnen Lebensvorgang, der sich Ich nennt, ohne Ich (im Sinne eines Unveränderlichen) zu sein, für sich „selber" (als Nicht-Selbstheit) verantwortlich zeichnet, d. h. sich „selber" die Frucht seines Wirkens erwächst. Hinter den Sankhāras aber steht das Nichtwissen darüber, daß es so ist.

Das ist dasselbe, was Dr. Dahlke früher mit „Kraftlinie" bezeichnete. Wird das Wort Religion in diesem Sinne angewandt, so ist allerdings erst der ursprüngliche Buddhismus „Religion" als der geglückte Versuch, die „Kraftlinie" zu verfolgen.

Hieraus geht hervor, daß es eine „Religion der Vernunft" nicht geben kann. Vorsichtigerweise müssen wir auch hier erst feststellen, was wir unter Vernunft verstehen wollen. Kant unterscheidet den Verstand von der Vernunft. „Verstand ist die geistige Tätigkeit, insofern sie Begriffe bildet, urteilt, schließt" *) („Das Vermögen der Begriffe, Urteile und Regeln" nach Kant). Unter Vernunft versteht Kant „das ganze obere Erkenntnisvermögen". „Sie bezieht sich nicht direkt auf einen Gegenstand der Sinnenwelt, sondern auf den Verstand (das Denken), um dessen Erkenntnissen Einheit zu verschaffen. Sie ist das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen" *). Mag man nun Vernunft so oder etwas anders definieren, so bleibt sie doch wohl immer ein Vermögen, das mit den Grundsätzen der Logik (dem Satz von der Identität und vom Widerspruch) arbeitet, darüber hinaus aber nicht kommen kann. Vernunft fällt also doch wohl mit unter die Ratio. Die buddhistische Einsicht in die drei Merkmale ist aber ein unmittelbares Schauen, Durchschauen des Lebensvorganges in Abhängigkeit von der entsprechenden Lebensführung. Erst nachdem diese Durchschauung stattgefunden hat, kann die Vernunft darauf weiter aufbauen. Aus dem gegenwärtigen Lebensmoment, der als restlos vergänglich durchschaut ist, schließt Vernunft auf die Anfangslosigkeit des Wirkens, die Wiedergeburt und die Möglichkeit des Verlöschens. Wenigstens muß die Vernunft solche Hilfsdienste leisten, solange das Ziel des Verlöschens nicht erreicht ist. (Schluß folgt.)

---

*) Philosophisches Wörterbuch von Dr. Heinrich Schmidt, Kröner-Verlag, Leipzig.

Schriftwalter und Verleger: Kurt Fischer, Berlin-Frohnau. — Druck: Buchdruckerei A. Pabst, Königsbrück (Bez. Dresden).